

Afirmação originária e sabedoria prática na reflexão ética de Paul Ricœur

Maria Luísa Portocarrero

Universidade de Coimbra

Resumo

Este artigo tem como objectivo pensar o fundamento da ética de Paul Ricœur que consideramos ser uma experiência hermenêutica de reconhecimento da afirmação originária que sustenta o existir, tese que o filósofo retoma do seu mestre Jean Nabert. Apesar de a questão do reconhecimento aparecer apenas na última obra do filósofo Paul Ricœur, sustentamos que ela está já presente desde as primeiras obras, nomeadamente, em *A simbólica do mal*, na exacta medida em que a experiência contrastiva do mal remete, por meio de uma linguagem simbólica, para todo um processo hermenêutico de reconhecimento e interpretação de uma afirmação originária, apesar do mal. O próprio tema do homem capaz, nomeadamente a questão da estima de si, deve ser entendido na base desta afirmação originária que revela nomeadamente a sua condição plural ao nível do exercício da responsabilidade no contexto das éticas aplicadas.

Palavras-chave: *Afirmação originária, Ética, Estima de si, Sabedoria prática, Prudência.*

Abstract

This paper's aim is to outline the foundation of Paul Ricœur's ethics, which we believe to be a hermeneutical experience of recognition of existence's original claim, a thesis that he takes from his master Jean Nabert. Although the question of recognition appears only in the last work of Ricœur, we hold that it is already present since the earliest works, particularly in *The Symbolism of Evil*, insofar as, through symbolic language, the contrasting experience of evil leads to the whole hermeneutical process of recognition and interpretation of an original affirmation, despite evil. The very theme of man's capability, including the issue of self-esteem, shall be understood on the basis of this original affirmation, which reveals his plural condition in the plan of responsibility in the context of applied ethics.

Keywords: *Originary affirmation, Ethics, Self-esteem, Practical wisdom, Prudence.*

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 2, No 2 (2011), pp. 75-87

ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2011.99

<http://ricœur.pitt.edu>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is published by the [University Library System](#) of the [University of Pittsburgh](#) as part of its [D-Scribe Digital Publishing Program](#), and is cosponsored by the [University of Pittsburgh Press](#).

Résumé

Le but de cet article vise à décrire le fondement de l'éthique de Paul Ricœur. Nous estimons que ce fondement repose sur une expérience herméneutique de reconnaissance de l'affirmation originaire de l'existence (thèse empruntée par Ricœur à Jean Nabert). Bien que la question de la reconnaissance n'apparaisse, en tant que telle, que dans son dernier ouvrage, nous avançons la thèse selon laquelle cette problématique est bien présente dès le départ chez Ricœur, notamment dans *La symbolique du mal*, dans la mesure où l'expérience contrastée du mal nous renvoie, par le langage symbolique, à tout le processus herméneutique de reconnaissance et d'interprétation de l'affirmation originaire, en dépit du mal. Même la thématique de l'homme capable, notamment l'estime de soi, doit être appréhendée dans l'optique de cette affirmation originaire qui révèle sa nature plurielle au plan de l'exercice de la responsabilité dans le contexte des éthiques appliquées.

Mots clés: *Affirmation originaire, Éthique, Estime de soi, Sagesse pratique, Prudence.*

Afirmção originária e sabedoria prática na reflexão ética de Paul Ricœur

Maria Luísa Portocarrero

Universidade de Coimbra

O mal, a liberdade e os contornos da questão ética

Pensar a ética para além do impasse dos últimos anos quanto à origem dos valores e para além da dialéctica prática habitual da autonomia e da submissão¹ é, em nossa opinião, o objectivo fundamental de P. Ricœur que, plenamente consciente do papel desempenhado no Ocidente pela hermenêutica redutora de Nietzsche e Freud, sabe que a obrigação não pode ser o facto primitivo em Ética. E que ultrapassar este modelo de registo metafísico exige pensar a ética e nomeadamente o problema da obediência, muito para além da sua ligação com os temas clássicos da acusação, da interdição e da condenação. O problema ético original para o qual nos remete, apesar de tudo, a hermenêutica redutora com a sua descoberta da acusação, na estrutura da vontade e face escondida da própria obrigação, deve pois ser seriamente meditado. Segundo o filósofo, só a fenomenologia hermenêutica da condição humana permite ultrapassar a separação entre o a priori e o empírico, característica do registo metafísico, para partir antes de mais do lugar pré-ético próprio da nossa primeira relação com a palavra: a de escuta e de silêncio. Encontramos aqui, com efeito, uma capacidade humana de obediência que escapa completamente à alternativa metafísica da sujeição e da revolta.² Que tipo de ética será então possível pensar a partir deste novo contexto? E o filósofo afirma: “Chamarei a esta ética, anterior à moral da obrigação, uma ética do desejo de ser ou do esforço para existir.”³

É em Espinosa que Ricœur encontra um modelo de ética não determinado pelo primado da obrigação nem tão pouco por uma intuição dos valores, mas sim pela lógica interna de desenvolvimento do poder afirmativo do desejo de ser ou *conatus*. É com o tema do mal moral que o filósofo começa a reflectir sobre a problemática ética, iniciando, com a sua obra *Filosofia da vontade*, mais concretamente com *O homem falível*, uma reflexão sobre os limites e as virtualidades da visão ética do mundo que, tal como nos explica, procura compreender de forma recíproca o problema da liberdade e o do mal.⁴ Parte-se de uma antropologia do desejo de ser de um homem falível que não conseguiu realizar a síntese do objecto, nem tão pouco a da sua humanidade nem a da sua finitude e infinitude.⁵ A ética é aqui concebida como uma forma de educação que conduz o homem da alienação à beatitude, isto é, como uma espécie de pedagogia moral capaz de o retirar do âmbito em que ele já falhou, quanto ao essencial⁶; a própria filosofia é considerada como ética e é a natureza hermenêutica deste modo de filosofar que o filósofo procura defender.

O núcleo fundamental da reflexão ética desta época é a natureza conflitual do ser humano que é originariamente, na linha de Espinosa, afectividade, desejo de ser, mas inocência ocupada pelo mal, um arbítrio servo, problema que para ser filosoficamente tratado exige, antes de mais, um pensamento dos símbolos que permitem integrar a descrição do mal, “como não ser específico e, simultaneamente, poder efectivo, numa ontologia fundamental da realidade humana.”⁷ Uma ontologia da desproporção e do paradoxo é, pois, o principal escopo desta

meditação que, partindo de uma fenomenologia da vontade, analisa em primeiro lugar as estruturas afectivas, neutras, do *Cogito* prático, começando por suspender o universo das paixões e da lei, para depois enfrentar o problema da vontade má ou deficiente, isto é, a questão fundamental da liberdade, enquanto escolha do positivo ou do negativo e, por sua vez a escolha como deliberada.

Pensamos aliás que toda a introdução a *O homem falível*, primeiro volume de *Finitude e culpabilidade* tem justamente como intuito principal esclarecer-nos acerca dos motivos da decisão tomada de entrar na questão do mal pela porta estreita da realidade humana; expliquemo-nos: para o filósofo mesmo que o mal fosse contemporâneo da origem radical das coisas, sempre é o modo como ele afecta a existência humana que realmente o torna manifesto. Logo, considerar a humanidade do homem como o espaço de manifestação do mal é para Ricœur uma opção não arbitrária. Nela ele pode encontrar a própria declaração de uma liberdade que se reconhece responsável, que jura que considera o mal como cometido e que confessa *que poderia e deveria não o ter feito*. O que significa que a experiência da assunção de responsabilidade, central em toda a meditação ética futura de Ricœur, encontra imediatamente, em si mesma, a possibilidade da escolha entre o que é válido e o que não o é, logo, um homem capaz da duplicidade, do verdadeiro e do falso, do bem e do mal, do belo e do feio.⁸ Ela permite pois que a liberdade se defronte com o seu fundamento mais radical, pois, ao responsabilizar-se pelo mal ela acede a uma compreensão de si grávida de sentido. Afirmer a liberdade é responsabilizar-se pelo mal. Com efeito, segundo Ricœur, mesmo que o homem o fosse apenas por uma espécie de abandono, ou por meio da contaminação por uma fonte mais radical do que a sua liberdade, seria “sempre a confissão da sua responsabilidade que lhe permitiria entrever os confins desta origem radical.”⁹

Qual então o sentido desta origem radical? Eis a pergunta que se nos impõe para não perdermos de vista a experiência hermenêutica originária de que parte P. Ricœur nas suas reflexões sobre a natureza da autonomia ética do ser humano. Mas para responder a tal questão consideramos absolutamente necessário explorar a dívida que o filósofo expressa relativamente a J. Nabert, seu mestre, e à sua ideia de afirmação originária “que me constitui para além de todas as minhas escolhas e de todos os meus actos singulares.”¹⁰ Expliquemo-nos pois: ao descobrir com Nabert, na reflexão sobre a falta, o próprio processo de um alargamento e aprofundamento da ideia de liberdade, que nos conduz para a tomada de consciência da experiência de afirmação radical e originária, que constitui a pessoa, para além de todos os seus actos e escolhas singulares, Ricœur indica a natureza hermenêutica da própria liberdade. E percebe simultaneamente, com toda a clareza, como a tarefa de uma ética não pode ser sobretudo a da moral, entendida à maneira kantiana, mas antes a de uma afirmação originária, apesar do mal, que permite a introdução do modelo de mediação, de tipo aristotélico, entre os extremos da deliberação para que tende todo o homem pela sua desproporção.

Esta distinção entre ética e moral, lembremos, vai marcar toda a sua obra, nomeadamente as reflexões éticas posteriores sobre a pessoa, em *Soi-même comme un autre* e nos *Justos* onde a vida ética surge como um dos estratos fundamentais de uma fenomenologia hermenêutica do homem capaz. Nesta fenomenologia, centrada já numa hermenêutica do *ethos* do homem capaz,¹¹ pensamos encontrar todo o desenvolvimento, já relacional, da própria ideia de afirmação originária e de uma outra tese que Ricœur herda também de J. Nabert e que tem ainda a ver com a importante questão da simbolização e do testemunho dessa mesma afirmação. Começemos então por esta última questão e para a esclarecer interpretemos o prefácio que o

nosso filósofo escreve à obra *Éléments pour une éthique* de Nabert e ainda o seu artigo sobre *O ensaio sobre o mal*.

No prefácio a *Éléments pour une éthique*,¹² Ricœur valoriza fundamentalmente o pendor ético do método reflexivo desta obra e ainda o modo como a consciência humana da falta é uma forma de acesso ao eu originário, para além dos seus actos. Com efeito, também para Nabert apenas existe um caminho para o eu: o dos seus actos e das suas significações. Enquanto representante da filosofia reflexiva, J. Nabert tem para Ricœur uma grande vantagem: evita as questões do ponto de partida, já que para ele começar não é colocar, à maneira cartesiana, uma primeira verdade. É pelo contrário, descobrir a diferença interior que impulsiona o pensamento, isto é, as estruturas daquilo mesmo que precede a compreensão. São estas estruturas da consciência espontânea, enraizada na vida, que permitem entender porque é que o eu nunca atinge a sua satisfação a este nível e é fundamentalmente desejo.¹³ E sendo a reflexão um momento da história deste desejo constitutivo do nosso ser, que pretende apropriar-se da afirmação originária que o suporta, mas de que está desde sempre separada, ela afirma em Nabert um sentido de ética muito mais próximo de Espinoza do que de Kant. A ética não é, de facto, para Nabert, a moral; designa, pelo contrário, a história sensata do nosso esforço para existir e do nosso desejo de ser. E o filósofo Nabert privilegia ainda em toda esta história da reflexão o investimento do acto espiritual em significações que a balizam; fala mesmo de uma “lei da representação”¹⁴ mostrando-nos, nomeadamente, no seu capítulo sobre os valores, que a objectividade aparente destes “diz respeito à necessidade que tem a liberdade de passar pela mediação da história das obras”; e que todo o acto criador apenas pode promover o valor e conhecer-se a si mesmo, se consente em envolver-se numa obra ou numa acção, onde desde logo se perde o seu rasto.¹⁵

Consideramos da maior importância, para Ricœur, toda esta teoria do acto e do signo de Nabert, ou melhor este tipo de filosofia reflexiva para a qual a verificação do espírito da afirmação originária passa fundamentalmente pelo seu testemunho e pela sua simbolização. Sabemos também como o nosso filósofo reconhece alguns dos perigos de índole hegeliana que esta ideia nabertiana de reencontrar o espírito nas suas obras pode representar. Daí toda a sua reflexão sobre a semântica hermenêutica dos símbolos do mal, sobre o carácter de testemunho destes e toda a importância da hermenêutica na sua filosofia. Assim se distancia de Nabert, de quem discorda aliás quanto à ideia de que o mal tenha origem na constituição do eu singular, reinterpretando simultaneamente a sua lei da representação. Digamos pois que o que o nosso filósofo mais aprecia no seu mestre J. Nabert é o modo como este consegue, com o seu modo específico de pensar, ultrapassar o racionalismo moral sem cair num irracionalismo. Assim, valoriza Ricœur ainda *O Ensaio sobre o mal*, apesar do seu tom mais pessimista, pelo modo como ele desfaz o racionalismo moral, que referia todas as acções, sentimentos e juízos a normas, e subordina a rectidão moral à afirmação originária e ao desejo de justificação que resiste a todas as categorizações tradicionais. No contexto desta obra, a consciência moral e o conhecimento intelectual são, em última análise animados por uma afirmação originária que preside ao acto de consciência ético e cognitivo e que por sua vez doa a cada um a sua possibilidade de ser o que é, e de agir.¹⁶ O mal já não é considerado como limitação, privação, finitude ou negação, mas como ocasião para o progresso da humanidade. No entanto, ele é o *injustificável* que suscita um desejo de justificação, a que Nabert apenas se refere em termos enigmáticos.

Ora, pensamos que aqui reside todo o desafio mais forte do pensamento ético de Nabert, para Ricœur: justamente nesta relação específica, não metafísica nem racionalista do

injustificável e do desejo de justificação.¹⁷ O primeiro aspecto a reter desta dialéctica de base é que o injustificável excede por completo o inválido, mas também não é o outro absoluto de toda a razão de ser; é “o contrário de um acto espiritual que Nabert chama (...) ‘a forma absoluta do acto espiritual’ do qual derivam as normas morais e que as ultrapassa.”¹⁸ Na consideração do mal, Nabert, diz-nos Ricœur, “passa da ideia ética de transgressão para a ideia espiritual de impureza (causalidade impura) e correlativamente do problema ético da correcção dos actos ao problema espiritual da regeneração do eu.” É neste sentido de uma regeneração, que visa restabelecer a reciprocidade das consciências, comprometidas pelo mal, que deve entender-se a complexa mensagem da dialéctica nabertiana do injustificável e da justificação. Para Ricœur é o que é injustificável para o outro que constitui para mim o absolutamente irreparável, sendo a justificação “apenas a libertação e a promoção recíproca, que eu espero, de todas as consciências.”¹⁹ Quer isto dizer que ela pode ter então uma única via: a da restauração em nós da afirmação originária que é própria da experiência de contraste que é o mal. Assim enquanto o pensamento especulativo tradicional pretendia explicar o mal, tornando-o ilusório, a afirmação originária em Nabert faz paradoxalmente parte das próprias condições de possibilidade da posição do mal; é inexplicavelmente contemporânea do acontecimento do mal na consciência. E justamente o que nos pede são apenas actos capazes de anular acções ou “as consequências de actos que se inscreveram na natureza sem que possamos encontrar a sua origem ou rasto.”²⁰

Desta forma contribui J. Nabert para ultrapassar quer a consideração metafísica do mal quer a do mito, que conduz à confusão entre mal moral e sofrimento (mal físico), permitindo ainda contestar o esquema da retribuição, claramente rejeitado por Ricœur. Pensar o mal para além do esquema da retribuição é, de facto, a grande preocupação da antropologia filosófica de Ricœur que sempre afirma o mal como uma categoria da liberdade e da acção, embora esta surja sempre já lançada numa história marcada pelo facto histórico do mau uso da liberdade. O mal não existe como uma substância ou devido à natureza finita do homem, como se pensou na tradição, é antes um acidente, uma relação invertida que poderia não ter ocorrido no mundo. Daí a distinção, efectuada na obra *O homem falível*, obra que adopta a visão ética do mundo de Nabert, entre a falibilidade humana e o mal, com o intuito principal de assinalar o desvio colossal que sempre existe “entre a simples descrição antropológica da fragilidade humana e a ética; a primeira está aquém do mal, a segunda encontra a oposição do bem e do mal.”²¹ O enigma reside pois, para Ricœur, nesta passagem do homem falível, originariamente bom, ao homem lapso, na empírica da acção humana, verdadeiro lugar das experiências éticas de contraste, como as da confissão.

O mal como obra da liberdade, repitamo-lo, põe justamente em cena toda uma dimensão antropológica e ética de contraste, uma negação da negação que exige a mediação semântica e que escapa ao modelo da observação directa. Remete para uma esfera empírica ou fáctica, mas transfere simultaneamente os acontecimentos da esfera da visão para o plano do dito, da transgressão e da sua interpretação; é, enquanto se diz na experiência da confissão, da ordem do sentimento que chega à linguagem, isto é, é uma intencionalidade paradoxal, carregada de retrospecto e de antecipação. Surge à maneira de um acontecimento que pressupõe alguém que testemunha e alguém que recebe o acontecimento, como uma ocorrência que revolta, logo que remete para um possível (nova ordem) “que faz falta” e que exige configuração por meio da solicitação dirigida ao outro pela linguagem ou narração. O mal como ser não existe, tal é como vemos a tese de Ricœur; existe “apenas o mal feito (ou sofrido) *hic et nunc* por mim.”²² De outro modo, para o filósofo, o mal só aparece enquanto dá em si testemunho de algo mais e por isso

caução a uma afirmação originária, que se expressa por meio de um acto de linguagem comparável à voz activa, no sentido segundo o qual é a linguagem que me atribui o acto. Com efeito, “só o modo como o mal afecta a existência humana e o seu projecto temporal de sentido o torna realmente manifesto”²³ numa linguagem simbólica, a da acção e da emoção.

O mal é radical, porque vela a sua origem e não o podemos pensar em termos de origem, mas para Ricœur nunca é tão originário como a bondade humana²⁴: por isso o filósofo não se cansa de nos lembrar que a principal tarefa da ética é libertar a bondade humana²⁵ e não apenas prescrever normas. Se o encontro com o mal nos dá a dimensão do que é realmente injustificável, porque excede toda a tentativa de justificação, provocando a própria insuficiência da linguagem habitual e da norma, ele revela-nos por outro lado e simultaneamente toda uma experiência de revolta e de contraste, que começa a indiciar as dimensões do homem capaz. Não devemos de facto esquecer o que a confissão do mal sempre espera: testemunhos, palavras e sobretudo acções que possam combatê-lo. Enfim que voltemos o nosso olhar para o futuro, para uma tarefa ética e política, que nada tem de teórico no sentido moderno da palavra, a realizar contra o mal.

Tal é, então, a virtude de uma visão ética do mundo que medita sobre o escândalo do mal: ela rejeita o registo puramente teórico da filosofia reflexiva. Exige uma lógica semelhante à da afirmação originária e do testemunho, pois é ao mesmo tempo um sinal da liberdade como poder que tem o homem de iniciar no mundo uma nova ordem, a do bem ou do possível, mediante a libertação do que em si permanecia recusado e inibido. Tal era o sentido da confissão: denegação da negação. A liberdade, apesar de..., atesta o seu elã próprio, isto é, a sua independência face a causas históricas ou físicas, ou, de outro modo, é estruturada pela memória imemorial do “eu originário para além dos seus actos.”²⁶ Mal, referência à origem, afirmação originária e desvio são então conceitos correlativos. O mal é sempre a experiência do que faz falta, a experiência concreta do *ser*, do *tempo* e do *valor*, que não podem, como tal, reduzir-se a dados objectivos; pelo contrário, apenas podem compreender-se no âmbito analógico do juízo ético e da acção.

O mal põe então em cena a dimensão possível (outra) da existência concreta, a sua intenção ética originária, apesar da ordem natural, isto é, o conflito de homem culpado e capaz que constitui, afinal, o núcleo verdadeiro do *eu posso*. Daí que ele se diga sempre numa linguagem contrastiva e simbólica, que nos revela afinal como o eu não está plenamente constituído à partida, tal como pretendia a filosofia reflexiva da Modernidade; como ele é um modo temporal de ser (surge primeiro perdido e disseminado), marcado por uma afirmação originária e pela necessidade da atestação das suas capacidades. Isto é, mostra-nos que o sujeito apenas se torna um *soi humano e adulto* por meio de todo um processo metafórico e hermenêutico complexo de atestação e testemunho da sua afirmação ética originária. Daí a tese de Ricœur: *o soi* só pode entender-se numa história marcada pelo conjunto de testemunhos (símbolos, metáforas, narrativas, instituições) que realmente “demonstram” a sua capacidade de iniciativa ou o desejo de inaugurar no mundo uma nova ordem: a de uma vida boa, feliz com outros em instituições justas. O verdadeiro sujeito, o sujeito da vida moral não é de forma alguma o *eu penso* de Descartes mas, pelo contrário, o *eu posso* de M. Ponty, entendido de forma alargada na sua dupla acepção de poder fazer e de poder avaliar.²⁷

Afirmação originária, estima de si e respeito pela norma

É justamente esta afirmação, este desejo e este poder de fazer (e lutar contra O mal) o eixo das meditações éticas de Ricœur, desenvolvidas posteriormente em *Soi-même comme un autre* no magno contexto de uma fenomenologia hermenêutica da pessoa. Esta explora, de forma detalhada, as várias facetas deste poder afirmativo que constitui o *soi* enquanto homem capaz. Sou, com efeito, um ser frágil, mas capaz de falar, tenho um poder de agir, sou um ser capaz de contar a história das suas acções e sobretudo um ser capaz de se considerar responsável pelos seus actos e deixar que estes lhe sejam imputados como ao seu verdadeiro autor.²⁸ É, agora, no contexto de uma ontologia da ipseidade, cuja condição de possibilidade é uma noção equivalente à do involuntário corporal da *Filosofia da vontade*, isto é, a de um “fundo simultaneamente activo e poderoso,”²⁹ que sustenta o poder fazer humano³⁰ e a posição de si da pessoa (entendendo esta última como uma duração temporal que constitui a continuidade da existência), que Ricœur vai salientar então de modo firme o primado da estima de si como momento originário em ética. A estima de si, ou capacidade da pessoa para se designar a si mesma como autor e avaliador das suas intenções e iniciativas no mundo, é para o filósofo o momento absolutamente básico da Ética, anterior à ideia kantiana do respeito e da obrigação, tal como o desejo de uma vida feliz com outros precede a obrigação moral; ela é justamente o primeiro momento constitutivo do *ethos* pessoal. O que não significa de modo algum a possibilidade de cada um se encerrar sobre si evitando a abertura ao outro, pois como nos lembra o filósofo dizer *soi* não é dizer eu. O *soi* implica o outro, de modo a que se possa dizer de qualquer pessoa que se estima a si mesma como um outro. O problema ético ocorre justamente com o modo singular de integração da alteridade na ipseidade³¹ do único ente capaz de se tornar um quem, ou seja pela apropriação de si nos testemunhos da liberdade.

A estima de si traduz então o momento afirmativo básico da ética, a ideia segundo a qual nenhum homem seria responsável, se não pudesse avaliar-se a si próprio enquanto um ser que é capaz de agir por razões reflectidas e não por causas históricas determinadas ou por instintos. Expressa a dimensão da qualidade humana, uma capacidade de juízo, isto é, a possibilidade constitutiva da pessoa de hierarquizar preferências, de escolher e de agir com conhecimento de causa. Já o respeito, definido por Kant como chave da ética, é apenas a forma que reveste a ideia de estima de si quando está sob o registo da norma: devo respeitar em mim e em todo o homem uma autonomia inalienável. É então apreciando as nossas acções que nos vemos a nós mesmos como os seus autores, logo tal como a estima de si antecede o respeito, também a ética enquanto desejo de uma vida feliz com outros em instituições justas, é anterior à moral. Ela é o princípio unificador da prática, indica a odisséia da liberdade através do mundo das suas obras e implica o trajecto da capacidade à efectivação, trajecto este que pressupõe não só a capacidade humana para se libertar dos laços da natureza como a dos que impedem uma real abertura ao outro. A força da norma surge depois, num segundo momento, para o ente dividido entre um preferível já objectivado e um desejável que se fecha na sua subjectividade. A norma universal e constringente tem então uma função essencial na realização da estima enquanto capacidade: a de preservar os valores do subjectivo arbitrário. Perante a violência e a desordem, já Kant o dizia, na sua *Doutrina do direito*, é preciso separar o que é meu do que é teu. Compreendemos pois que o interdito imponha balizas ao desejo, que o estruture, que tenha validade universal e ordene a pluralidade.³² A norma é então absolutamente necessária para o desenvolvimento da intimidade e da dimensão relacional da consciência. Sem ela esta não se constrói. A moral da obrigação pode ser caracterizada por uma estratégia progressiva de

distanciamento, de depuração e de exclusão no fim do qual a vontade boa sem restrição é igual à vontade legisladora de si, de acordo com o supremo princípio de autonomia.

Ricœur reconhece efectivamente as vantagens do princípio kantiano de autonomia: ele tem um sentido metódico muito claro, enquanto constrangimento que sou convidado a exercer sobre mim mesmo; surge para permitir uma resistência às pressões oriundas das inclinações somáticas, da opinião e coerção dos outros e é justamente este princípio o que ele mais valoriza na sua apropriação de Kant. Na verdade, a capacidade que tem o pensamento ético kantiano para oferecer meios de resistência às pressões exteriores é para Ricœur crucial em ética. Daí que o filósofo considere fundamental a dimensão do universal, a das normas comuns e estruturas éticas que guiam as relações humanas, na formação da consciência de si. A moral kantiana, diz-nos, pode e deve ser considerada nas suas grandes linhas como uma recensão exacta da experiência moral comum, segundo a qual só podem ser tidas por obrigatórias as máximas da acção que satisfazem o teste da universalização. Não é, no entanto, necessário pensar o dever como inimigo do desejo, além de que a redução, implícita em Kant, da universalização à não contradição e à ausência de excepção dá também uma ideia muito pobre da coerência de um sistema moral.³³ A vigilância da consciência depende, de facto, da natureza das ordens éticas, que partilhamos e a autonomia tem como carácter distintivo a autodeterminação inteligível. Mas nada disto exclui o facto de todas as acções e decisões dos homens serem empiricamente condicionadas.

Neste sentido, na linha de Nabert, Ricœur critica o formalismo, apenas enquanto considera que Kant introduz demasiado depressa em ética a ideia de legislação universal. Vimos, com efeito, que só a liberdade é o fundamento da ética e ela surge muito antes da lei, permitindo por esse facto que *Soi- même comme un autre* afirme a função derivada, embora necessária da lei, por causa da violência e do mal. E se o que é originário em ética é a liberdade, e esta é um poder de atestação, é preciso partir na linha aristotélica da praxis, da dialéctica do agir, isto é, do facto de haver coisas que é preciso fazer e que é melhor fazer do que outras, ou seja da capacidade de preferir e “de agir de acordo com tal preferência.”³⁴ Com efeito, é na praxis que se lê a liberdade; esta não se vê nem se constata, apenas se atesta no horizonte prático da acção e do juízo, logo na situação concreta da deliberação, com o outro, prestando pelo testemunho, que dá caução à sua autoridade. É neste sentido que o filósofo privilegia a ética de Aristóteles, após ter valorizado a expressão simbólica da liberdade, na sua vertente de afirmação originária e de liberdade de escolha e de ter mesmo dado um importante lugar à hermenêutica dos testemunhos que mais não são do que a expressão da liberdade, que queremos ser. Só ela lhe permite explicitar o primado do agir e da multiplicidade ou ainda a natureza da relação entre o desejo de ser e a sua efectivação. É que a própria estima, enquanto reconhecimento da liberdade própria, é para Ricœur um conceito totalmente abstracto enquanto lhe faltar a estrutura dialógica da amizade de que falava já Aristóteles.³⁵

Digamos então que ela é apenas uma capacidade, um desejo a preencher que só se realiza se remete para fora de si para o outro implicado em si mesmo. Não é um dado mas uma tarefa, um primeiro passo, um modo específico de ser que, apesar de mais originário do que a lei moral, deve testemunhar-se pois não se esgota já num acto ou numa intuição singular. A intimidade humana realiza-se na amizade, já Aristóteles o sabia³⁶; as práticas são, como mostrou MacIntyre, actividades cooperativas, reguladas por padrões de excelência, e de facto, sendo o homem finito, sujeito à doença e ao mal, na passagem da sua capacidade de... para a sua realização surgem acidentes e problemas, ou seja, revela-se nomeadamente a insuficiência de uma autonomia

solitária. Esta pode sempre equivocar-se e confundir o bem com os seus bens subjectivos. Por isso, não há ainda autonomia verdadeira ao nível da primeira pessoa, apenas uma virtualidade (a capacidade de preferir e de iniciativa) que nada é sem a mediação configuradora da amizade. Só a posição do outro e a sua função mediadora entre a capacidade de... e a sua realização, ajuda o eu a descobrir o que sozinho é incapaz de fazer,³⁷ logo só ela dá toda a sua densidade à problemática da autonomia, impedindo-a de cair num subjectivismo ou individualismo moral. A ética nasce então desta dupla tarefa de promover com o outro a liberdade do outro, de tal modo que ela possa acontecer tal como a minha. A amizade desenvolve as condições de efectivação da autonomia, considerada na sua bondade originária, sendo a solicitude (e a compaixão) o verdadeiro núcleo da ética, isto é, o reconhecimento da liberdade na segunda pessoa. A ética movida pela afirmação originária excede todo o particularismo. Com efeito, o desejo de ser feliz em que enraíza, implica necessariamente algo que hoje muitas vezes se esquece: o desejo de o ser com outros e a questão da sua validade. Que o outro seja o meu semelhante, eis o voto básico da ética que se move fundamentalmente entre a solicitude e o reconhecimento e exige a validação da justiça, como terceiro momento na medida em que o outro é não só o meu amigo, mas também o anónimo.

É preciso não esquecer que o desejo de viver bem não se limita à reciprocidade, própria da amizade, lembra-nos Ricœur, mas envolve ainda o sentido de justiça, isto é, estende-se ao outro anónimo, à condição da pluralidade e por isso à vida das instituições. Com o conceito de instituição introduz o filósofo uma relação ao outro que não se deixa conceber segundo o modelo da amizade³⁸ e ainda o problema da validade da regra moral exigida pela violência e pelo mal. Com efeito, o outro é também o face a face sem rosto, o cada um de uma distribuição justa, o anónimo que apenas encontro mediante os canais da instituição. Por isso o desejo de uma vida feliz e em conjunto não pode limitar-se às relações de amizade e mutualidade mas exige o desenvolvimento da vertente institucional e normativa da autonomia ética. Este é um aspecto fundamental que marca a passagem do homem capaz a sujeito de direito efectivo. O conceito de distribuição justa, núcleo da justiça, indica precisamente a passagem das relações interpessoais para as relações com o outro anónimo e sem rosto que dão corpo à condição da pluralidade e suas leis universais. Sem a mediação institucional, a estima de si não consegue realizar-se plenamente pois o homem capaz acaba mesmo por não ter oportunidade de cumprir a sua capacidade de submeter a sua acção às exigências de uma ordem simbólica comum.

O trágico da acção: afirmação originária e sabedoria prática

Detenhamo-nos agora um pouco sobre esta questão do primado da afirmação originária e da estrutura triangular da estima na questão da autonomia, pois ela é hoje muito importante no horizonte contemporâneo das éticas aplicadas. Nestas a deliberação e a decisão a tomar confrontam-se, por um lado, com regras, absolutamente necessárias e universais — as normas e o seu carácter vinculativo — e, por outro, com situações inéditas e difíceis de resolver, provocadas muitas vezes pelos próprios avanços da ciência e que caem no horizonte da solicitude pela pessoa. A sabedoria prática, terceiro capítulo da pequena ética, desenvolvida em *Soi-même comme un autre*, assume justamente como tarefa principal a conciliação da norma e da transgressão, isto é a criação de decisões novas para os casos difíceis que se colocam à ética aplicada, no âmbito da Medicina, do Direito, e mesmo da vida prática. No caso particular da Bioética, aqueles que nos interessa aqui pensar, são inúmeros os casos em que a universalidade

das regras, que fundam a ideia de humanidade, entra em colisão com a alteridade das pessoas e acontece mesmo que o próprio respeito, núcleo da humanidade “tende a cindir-se em respeito pela lei e respeito pelas pessoas.”³⁹ Instruído pelo ensinamento do trágico e sendo fiel ao seu grande mestre G. Marcel, Ricœur pergunta mesmo se, de facto, nestes casos difíceis as pessoas serão verdadeiramente reconhecidas quando o respeito se dirige apenas e fundamentalmente à lei.

A sabedoria prática, lembra-nos *Soi-même comme un autre*, a este respeito, “pode consistir em dar a prioridade ao respeito pelas pessoas, em nome da solicitude que se dirige às pessoas na sua insubstituível singularidade.”⁴⁰ Cabe-lhe assim uma tarefa muito particular: discernir a regra justa, inventar os comportamentos que satisfaçam o melhor possível a excepção que exige a solicitude (pela pessoa), traindo o menos possível a universalidade da regra. Neste âmbito, a transgressão ou excepção à regra, em favor da solicitude pelas pessoas e da atenção às situações particulares, não é, como nos mostra muito bem o próprio caso do Direito (para Ricœur modelo de uma ética aplicada), uma aberração. “Tratar o outro apenas como um meio é que é desde logo, começar a violentá-lo.”⁴¹ Daí que aplicar uma norma em Direito seja uma operação muito complexa, da qual faz parte uma interpretação que exclui a lógica mecânica do silogismo prático. A própria qualificação de um acto litigioso em Direito, resulta sempre de um trabalho hermenêutico aplicado à situação e à norma.

No Direito que, como vimos, Ricœur toma como exemplo do juízo moral em situação, próprio das éticas aplicadas, é preciso lembrá-lo, o processo que leva a que um caso seja colocado sob uma norma, implica, desde logo, dois momentos hermenêuticos absolutamente interligados: A) por um lado o movimento de cruzamento dos enredos ou histórias verosímeis que estão na base da configuração do caso. Sabemos aliás, pelo debate próprio dos tribunais, como é complicado extrair uma narrativa absolutamente verdadeira do confronto de narrativas propostas pelas partes em litígio; B) Por outro, do lado da norma, também não há um sentido unívoco, quer dizer, nem sempre é claro saber qual a norma que se aplica a cada caso. A aplicação pressupõe pois uma dupla hermenêutica: a dos factos e a das normas, e o juízo em situação surge no cruzamento destas interpretações.⁴² Argumentação e interpretação entretecem aliás o processo que conduz no tribunal à decisão. E não o esqueçamos: a ideia de norma (lei), absolutamente necessária devido à problemática da universalidade e do mal, não desaparece no juízo em situação, pelo contrário é enriquecida e explicitada nas suas margens sempre pouco claras; nunca, mas nunca a sabedoria prática consistiria em transformar em regra a excepção à regra, uma vez que ela apenas consiste em inventar as condutas que melhor satisfazem a excepção pedida pela solicitude, traindo a regra o menos possível a norma universal.

O nível da consciência que actua nesta sabedoria ou âmbito das éticas aplicadas, situa-se no horizonte de um saber constituído por normas e conhecimentos teóricos, cuja aplicação nos remete de novo para o âmbito da afirmação originária e para o primado da estima, pois é o nível da convicção que habita a alma do juiz depois de muita meditação. Surge então aqui uma solicitude crítica que atravessou já a dupla prova das condições morais do respeito pela norma e dos conflitos suscitados pela aplicação desta às situações concretas. Diante do trágico da acção, a sabedoria prática sabe que apenas pode dizer sempre o melhor ou o menos mal, aquele que resulta de um debate em que as normas não tiveram mais peso do que a solicitude para com a pessoa. E Ricœur lembra-nos: a dimensão arbitrária do juízo moral em situação é tanto menor quanto aquele que decide pediu conselho aos homens e mulheres reputados mais competentes e sábios. Daí a importância que o filósofo atribui aos conselhos de ética em Bioética. O *phronimos*

não é forçosamente o homem sozinho, o que quer dizer que a convicção, que sela a decisão, beneficia muito com o carácter plural do debate.⁴³

No entanto a aplicação hermenêutica da norma feita em conselho plural e marcada pelo modelo de tradução exigida pelos conflitos suscitados pela aplicação mecânica não esgota, no entanto, o problema da norma, da convicção, da transgressão e da justiça. Existem hoje, nomeadamente no âmbito da Bioética, muitos casos em que é a própria referência à lei o principal problema. Casos há, com efeito, em que várias normas se confrontam como acontecia na tragédia grega, em que Creonte e Antígona serviam, um e outro, valores respeitáveis, mas sob uma perspectiva tal que os tornava de tal modo incompatíveis, que a morte tinha de surgir. “Este trágico da acção faz um apelo ao que Sófocles chamou to phronein, o acto de julgar sabiamente,” virtude que Aristóteles classificou como phronesis e que os latinos traduziram por prudentia. A sabedoria prática, que procura evitar o formalismo, por meio da mediação entre respeito pela norma universal e solicitude pelas pessoas singulares, “elabora sempre compromissos frágeis nos quais se intenta escolher menos entre o bem e o mal, entre o branco e o preto do que entre o cinzento e o cinzento ou no caso altamente trágico entre o mal e o pior.”⁴⁴ São disto exemplo claro hoje os casos da doença terminal e do estatuto do embrião, tão discutidos pela Bioética e pela Política. Interessemos-nos nomeadamente pelo do doente terminal a quem, manda o formalismo da regra, se deve dizer toda a verdade. Esta regra, lembra-nos Ricœur, abre de per si duas atitudes extremas: a) ou bem dizer a verdade, por puro respeito pela lei, sem atender ao concreto das capacidades do doente para a receber ; b) ou mentir de forma consciente e regular, com medo de enfraquecer as forças do doente para lutar contra a morte e de transformar a sua agonia em tortura.

A sabedoria prática, pelo contrário, sabe que a atitude a adoptar em cada caso não está previamente prescrita por qualquer regra, logo que deve ser prudente ou estar atenta à especificidade do caso. O que não significa que se caia no arbitrário, consentido pelas éticas situacionistas. Aquilo de que a sabedoria prática precisa mais nestes casos é de uma meditação sobre a relação entre felicidade e infelicidade. Daí também a sua natureza filosófica: a felicidade nada tem a ver com o gozo de bens materiais, sendo antes como nos diz Ricœur, citando P. Kemp, autor da obra *Ética e medicina*, “uma prática comum do dar e do receber entre pessoas livres.”⁴⁵ Deste ponto de vista, a felicidade pode não estar em contradição com o sofrimento e a sabedoria prática sabe também que é o exagero, oposto à obediência à lei, o que leva a mentir aos doentes sobre a sua doença, para não os fazer sofrer no termo da sua vida.

Resumindo: relativamente ao respeito pela norma, absolutamente necessário e ponto de partida de toda a ética aplicada, a sabedoria prática lembra-nos que uma coisa é comunicar a doença, outra revelar todo o seu grau de gravidade e as oportunidades reduzidas de sobrevivência. No que respeita à solicitude para com o paciente, é preciso saber também que existem situações, muito mais numerosas do que pensamos, em que a comunicação da verdade ao doente pode mesmo transformar-se na ocasião de uma partilha “em que o dar e o receber se trocam sob o signo da morte aceite.”⁴⁶ Logo, nem a norma nem a transgressão são válidas em si mesmas.

Queremos acabar estas reflexões que nos levaram do primado da afirmação originária a uma meditação sobre o importante papel da estima de si relativamente ao respeito pela norma sem, de modo nenhum, retirar à norma a sua função absolutamente necessária e essencial, tentando extrair a partir delas algumas sugestões para problemas que hoje dominam o universo bioético. Nomeadamente o de ajudar a morrer: será ou não em casos extremos este tipo de ajuda

uma acção boa que poderá inscrever-se como direito na lei? Na resposta a esta questão difícil, Ricœur lembra-nos que existiu, de facto, na tradição religiosa uma tendência para valorizar a dor, mas a verdade é que nunca a palavra da fé nos exige sofrer.⁴⁷ Os importantes argumentos a favor da eutanásia devem também ser considerados pois tocam na questão crucial da estima de si humilhada pelo sofrimento moral e físico e na desapareção da autonomia da pessoa em casos de total dependência. Fazem-nos no entanto pensar no quem desta reivindicação – quem a coloca? Qual a sua origem? E ainda no significado do seu pedido, quando surge por parte do doente. Não será este “uma demanda de socorro mascarada pelo pudor e pelo desespero?”⁴⁸ E estaremos nós hoje atentos a este tipo de demanda? Ricœur expressa assim as suas reservas quanto à sugestão do Comité Consultivo Nacional francês para que a excepção da eutanásia seja introduzida no procedimento criminal. “O que é uma excepção para a qual não há uma regra?” pergunta. E mesmo que a regra seja considerada demasiado abstracta e geral para ser justa numa situação concreta marcada pelo desespero e pela urgência, teremos já esquecido a importante lição de Aristóteles sobre a equidade confiada ao sábio? Ou ao conselho de bioética, diríamos nós hoje? Porque será que nos queremos desresponsabilizar e evitar um acompanhamento e ponderação dos casos concretos?

Se numa ética da afirmação originária a regra universal não tem o primado e exige uma hermenêutica das suas margens pouco claras, só a forma colegial de uma equipa de decisão e cuidados que inclua o doente, a família, os próximos e os técnicos de saúde pode responder com responsabilidade aos casos singulares. A lei, como diria S. Paulo, pode acabar por fomentar o mal e não servir de modo algum a solicitude para com o doente.

Numa ética da afirmação originária, como aquela que descobrimos em P. Ricœur, não podemos ser incapazes de agir sem que uma lei ou regulamento nos incite ou autorize a isso. A justiça humana sempre promulgou leis universais que, em seguida, a jurisprudência adaptou à solicitude pela particularidade das situações. Ora, é tarefa das Comissões de ética hospitalares atender sobretudo às situações particulares, instruir-se pelo trágico, exercer a prudência aristotélica e sobretudo exercitar a escolha dialogada e avisada, nos casos em que as situações concretas entram em conflito com as normas universais.

Além de que poderemos dizer que a grande tarefa da ética a partir de P. Ricœur e respondendo à ideia, hoje em discussão, do direito ao exercício da última liberdade, reside em devolver ao doente a possibilidade de escolha, a dimensão triangular da estima de si e não deixar que a sua “escolha” se faça através daquilo a que se convencionou chamar indignidade e que, hoje, na nossa sociedade da eficácia, coloca as pessoas numa situação de impossibilidade de escolha, logo de absoluta não liberdade.

- ¹ Paul Ricœur, *Le conflit des interpretations: Essais d'herméneutique* (Paris : Seuil, 1969), 439.
- ² Ricœur, *Le conflit des interprétations*, 440.
- ³ Ricœur, *Le conflit des interprétations*, 442.
- ⁴ Ricœur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité I: L'homme faillible* (Paris: Aubier, 1960), 14.
- ⁵ Ricœur, *L'homme faillible*, 158.
- ⁶ Ricœur, *L'homme faillible*, 158-159.
- ⁷ Ricœur, *L'homme faillible*, 13.
- ⁸ Ricœur, *L'homme faillible*, 158.
- ⁹ Ricœur, *L'homme faillible*, 15.
- ¹⁰ Ricœur, *L'homme faillible*, 15.
- ¹¹ Ricœur, *Lectures 2 : La contrée des philosophes* (Paris: Seuil, 1992), 204-208.
- ¹² Ricœur, *Lectures 2*, 225-236.
- ¹³ Ricœur, *Lectures 2*, 226.
- ¹⁴ Ricœur, *Lectures 2*, 231.
- ¹⁵ Ricœur, *Lectures 2*, 232.
- ¹⁶ Ricœur, *Lectures 2*, 238.
- ¹⁷ Ricœur, *Lectures 2*, 239.
- ¹⁸ Ricœur, *Lectures 2*, 240.
- ¹⁹ Ricœur, *Lectures 2*, 245.
- ²⁰ Ricœur, *Lectures 2*, 245.
- ²¹ Ricœur, *L'homme faillible*, 93.
- ²² Ricœur, "Culpa, ética, religião," *Concilium* 56 (1970): 684.
- ²³ Ricœur, *L'homme faillible*, 14.
- ²⁴ Ricœur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité: La symbolique du mal* (Paris: Aubier, 1960), 150.
- ²⁵ J. P. Changeux et Ricœur, *Ce qui nous fait penser: La nature et la règle* (Paris: Odile Jacob, 1998), 263.
- ²⁶ Ricœur, *L'homme faillible*, 16.
- ²⁷ Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990), 212.
- ²⁸ Cfr., P Ricœur, "Leçon d'ouverture," in A.Melo e P. Leão, *Paul Ricœur: Uma homenagem* (Lisboa: ISPA, 2002), 148-149.

- ²⁹ Ricœur, *Le conflit des interprétations*, 364.
- ³⁰ Ricœur, *Le conflit des interprétations*, 357.
- ³¹ Cfr., Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 212.
- ³² Ricœur, *Le juste* (Paris: Esprit, 1995), 213.
- ³³ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 321.
- ³⁴ Ricœur, *Le juste 2* (Paris: Esprit, 2001), 59-60.
- ³⁵ Cfr. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 213 ss.
- ³⁶ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 216.
- ³⁷ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 217.
- ³⁸ Ricœur, *Lectures 2*, 206.
- ³⁹ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 305.
- ⁴⁰ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 305.
- ⁴¹ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 309.
- ⁴² Ricœur, *Le juste*, 218.
- ⁴³ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 317.
- ⁴⁴ Ricœur, *Le juste*, 220.
- ⁴⁵ Ricœur, *Le juste*, 313.
- ⁴⁶ Ricœur, *Le juste*, 313.
- ⁴⁷ Ricœur, "Accompagner la vie jusqu' à la mort," *Esprit* (mars-avril 2006) no. 3-4: 314.
- ⁴⁸ Ricœur, "Accompagner la vie jusqu' à la mort," 315.